قراءة حسين مروه للتّراث المعتزلي

محمود بن جماعه
مُتفقد الفلسفة ـ صفاقس

تمهيـــد :

سوف نعتمد ، في تقديم الملامح الرئيسية التي تتضمنها قراءة حسين مروة للتراث المعتزلي ، على كتابه الضخم الذي يقع في جزأين بعنـوان : « النزعـات الماديـة في الفلسفة العربية ـ الاسلامية »(1) حيث يفرد الكـاتب عدة فصـول لدراسة اهم القضايا التي خاض فيها المعتزلة (2) .

وسوف نركز التحليل على المحاور التالية التي نعتبرها أساسية في هذه القراءة .

* الفكر المعتزلي من حيث أنه يمثل الممهد لبروز الفلسفة العربية الاسلامية .
* علاقة المعتزلة بالحركة « القديمة » (التي كان معبد الجهني وغيلان الدمشقي أبرز ممثليها) ، والجذور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر .
* مسألة « المنزلة بين المنزلتين » وجذورها السياسية
* المذهب المعتزلي في نحوله الى مذهب رسمي لدولة الخلافة في عهد المأمـون ، والاسباب الاجتماعية والاقتصادية لهذا التحول .

ومن الضروري ربط هذه الدراسة بالنظرة العامة التي يعتمدها حسين مروة في تناول التراث العربي الاسلامي .

التراث ومعرفة التراث :

يلاحظ الكاتب أولا أن ثمة فرقا بين التراث ومعرفة التراث . فالتراث هو هو مدون في مخطوطات وكتب وسجلات ، اي كواقع تاريخي . أما معرفة التراث ، فهي متعددة تعكس مواقف متباينة من التراث ، وهذا التباين راجع في نظره ، لا الى التراث في حد ذاتـه بما قـد يحتوي عليـه من تعقيد أو لبس ، بـل الى الاختـلاف بـين المـواقف الايديولوجية التي ترتبط بالحاضر بوالصراعات السياسية والاجتماعية القـائمة في الوقت الراهن . وان بحثنا ، حسب الكاتب ، في أصل هذه المواقف الايديولوجية ، فسوف نجد أنها طبقية في آخر التحليل ، وتجدر الاشارة أيضا الى ان هذه المسـألة

ليست مقصورة على النظر الى التراث العربي ـ الاسلامي ، وانما نجدها في كل الدراسات التي تتناول التراث في مختلف العصور .

ان معرفة التراث تنطلق ، في حقيقة الأمر ، من الحاضر وتحمل في طياتها « نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر » . ولذلك فهي تتعدد وتختلف باختلاف المنظورات الايديولوجية والطبقية (3) .

وبتعبير آخر ، يذهب حسين مروة الى أنه لا يمكن فصل معرفة التراث عن الصراعات الطبقية والفئوية تجاه المسائل المطروحة في الوقت الحاضر ، أي المسائل الوطنية والاجتماعية والديمقراطية والفكرية .

منهج في القراءة :

يبين حسين مروة صراحة انه يتبنى المنهج المادي التاريخي وأنه يعتزم من خلاله تناول الاتجاهات المثالية والمادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية على حد سواء ، باعتبار انها جميعا أشكال من الوعي الاجتماعي تعكس بطريقة معقدة الظروف المادية التاريخية للحقبة التاريخية التي نشأت فيها وما ينتج عن هذه الظروف من تناقضات وصراعات . ان هذا المنهج ، على حد تعبير الكاتب ، « شمولي » لا يتناول جانبا من التراث دون آخر ، وانما يأخذ بعين الاعتبار كل جوانبه (4) . وعلى العكس من ذلك ، سعت غالبية الدراسات القديمة والحديثة للتراث العربي الوسيط ، سعت ـ عن وعي او عن غير وعي ـ الى طمس الجوانب او العناصر المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية . وقد استثنى الكاتب في هذا الشأن الدراسات الماركسية التي تميزت ، كما يقول ، بهذا الوجه الجوهري الايجابي المتمثل في ربط التراث بالظروف المادية للمجتمع العربي في العصر الوسيط ، وفي ابراز النزعات المادية التي تبلورت في التراث من خلال الصراعات السياسية والفكرية واللاهوتية (5) .

ورغم وضوح المنهج الذي يتبناه حسين مروة ، فانه في مستوى تطبيق هذا المنهج ، يعتبر أن الدراسة التي يقدمها في كتابه « محاولة اشبه بالمغامرة » . ذلك أن الطريق التي يسلكها غير معبدة وأن ثمة نقصا في المواد الضرورية لمثل هذه الدراسة (6) .

وفيما يتعلق بتحديد التراث « العربي ـ الاسلامي » ، يؤكد حسين مروّة أنه تحديد تاريخي حضاري . ونظرا لأهمية هذا التوجه بالنسبة للكتابة ، نتركه يقدم بنفسه تحديده للتاريخ « العربي ـ الاسلامي » وتراثه الفكري :

» لسنا نجد ، حتى الآن ، تحديدا وصفيا لهذا التاريخ المشترك أدق من وصفه بالتاريخ العربي ـ الاسلامي . فليست كلمة « العربي » فيه تعنى الانتماء بالدم والنسب الخالصين ، لأن هذا النوع من الانتماء أصبح في العالم شيئا خارج التاريخ ، بل تعني الخصائص التاريخية التي تنسب للاشكال الحضارية الناتجة عن مسيرة العرب تلك وتفاعلهم خلالها مع جملة من الشعوب شاركتهم صنع هذه الأشكال وصنع تاريخها الكامل . من هنا تكون كلمة « الاسلامي » في وصف هذا التاريخ تعبيرا عن هذه المشاركة ذاتها ، واشارة الى هذه الشعوب ذاتها ، ولذا يتحدد محتوى الكلمة (الاسلامي) بدلالتها الحضارية ، لا بدلالتها الدينية ، من حيث أن صناعة

هذا التاريخ المشترك هي نتاج بنية اجتماعية مركبة متكاملة ارتبط وضعها السياسي والحقوقي والتشريعي بنظام دولة الخلافة الاسلامية وبالأسس المادية الاقتصادية لهذا النظام . ولم يكن يعني هذا الارتباط قط أن الناس الذين يؤلفون مجتمع دولة الخلافة هم بالضرورة مسلمون من حيث المعتقد . فانه من المعروف تاريخيا انه كان فيهم من يدينون بنعتقدات أخرى كثيرة : مسيحية ، ويهودية ، وصابئية ، ومزدكية وغيرها . فالوصف بـ « الاسلامي » هنا لا يشير الا الى المدلول الاجتماعي ـ التاريخي .

« اذن كان التحديد الوصفي الوحيد ، حتى الآن ، لهذا التاريخ وهو انه عربي ـ اسلامي بالمعنى ذاك ، فإن تراثه الفكري بمختلف اشكاله هو بالضرورة عربي ـ اسلامي . وهنا تكشف فلسفة التراث عن « هويتها » الواقعية ـ التاريخية ، فهي ليست عربية صرفا ، وليست اسلامية دينية ، وليست اسلامية تاريخية صرفا . هي فلسفة عربية ـ اسلامية بالمفهوم السابق الذي توصلنا اليه . » (7)

المعتزلة وبذور التفكير الفلسفي :

في اطار هذه النظرة العامة التراث ، اهتم حسين مروة بدراسة الفكر المعتزلي من حيث أنه مهد لبزوز الفلسفة العربية الاسلامية ، وذلك باتباع الأسلوب التجريدي في تناول عالم الطبيعة وعالم الانسان وفي تناول المسائل الميتا فيزيقية كمسألة الذات الآلهية ، وسواء أبحث المعتزلة في الحرية او في الله او في قوانين الطبيعة ، فانهم لم يقتصروا أبدا على الأدلة المستقاة من الكتاب او السنة ـ أي الأدلة « النقلية » ـ بل أكدوا أن العقل يستطيع بنفسة أن يثبت الحقائق وأن يقيم الأدلة النظرية .

واذا ما قارنا بين موقف المعتزلة وموقف السلفية من العقل ، فاننا نجد ما ينطوي عليه الموقف الاول من جانب « تقدمي » متمثل في ابراز دور العقل ومكانتـه في كل مجالات البحث ، بما في ذلك مجال الميتافيزيقا (8) . كما أن تلمس المعتزلة لفكـرة وجود قوانين طبيعية موضوعية يمثل ، في نظر الكاتب ، أحد أشكال المادية (9) ، وان كان قد بقي مندرجا ضمن اطار من التفكير الميتافيزيقي ومن الاهتمامات اللاهوتية .

ان هذه القراءة تثير مشكلة أساسية بالنسبة لتاريخ نشأة الفلسفة عند العرب ، وهي مشكلة العلاقة بينها وبين « علم الكلام » ، وحدود هذه العلاقة .

نجد في كتاب حسين مروّة : » النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية » إجابة واضحة عن هذه المسألة أذ ينطلق من مباحث المتكلمين ، وعلى وجه التحديد من مباحث مؤسسي علم الكلام ـ وهم المعتزلة ـ ليتبين الطريقة التي عالجوا بها المسائل الكلامية . فيلاحظ أن أسلوب البحث الذي اعتمدوه هو أسلوب فلسفي » من حيث اعتماد العقل ، والتعامل مع المفاهيم والمقولات الفلسفية ذاتها ، واستخدام أدوات الاستدلال المنطقي التي كانت تستخدمها الفلسفة » (10) . ويورد في هذا الصدد قول أبي هاشم الجبائي البصري بالوجود الخارجي للكليات أو المفاهيم ، وباعتماد الشك أساسا للمعرفة » لأن النظر العقلي من غير أن يسبقه شك تحصيل للحاصل

وهذا محال » ، كما يورد في سياق مباحث المتكلمين عن ماهية الانسان ، قول معمّر بن عباد السلمي ـ وهو من معتزلة بغداد ـ بأن الانسان جوهر .

وبوجه عام ، فان العديد من المسائل التي خاض فيها المتكلمون هي مسائل ذات طابع فلسفي . وقد شهدت كتب المؤرخين القدامى والباحثين المحدثين على تأثر المتكلمين القدماء بالفلسفة اليونانية ، من ذلك تطعيم مبادىء المعتزلة بمبادىء الفلسفة ، كما عُرف أبو الهذيل العلاف ـ وهو من زعماء مدرسة الاعتزال البصرية ـ بسعة اطلاعه عَلى كتب الفلاسفة حتى قيل عنه انه « أول متكلم اسلامي تأثر بالفلسفة » (11)

واعتمادا على مثل هذه المعطيات ، يذهب حسين مروّة الى أن الفكر الكلامي مثّل الحلقة الضرورية لتطور الفكر العربي الاسلامي نحو الفلسفة . يقول في هذا الصدد :

« ان علم الكلام ، منذ نشأته على أيدي المعتزلة ، بدأ يتلمس الطريق الى التعامل مع الفلسفة ، مادة وأسلوبا . ولذلك كان هذا العلم ، أو كانت مباحثة ومسائله قبل أن يتكون علما منظما ، أول طريق الفكر العربي ـ الاسلامي الى ممارسة التفكير الفلسفي ، أو كان التمهيد الضروري لتطور هذا الفكر ، في نطاق الخصائص التاريخية المعينة ، الى مرحلة أعلى من المرحلة التي اقتضت هذا التمهيد ، أي أعلى من مرحلة علم الكلام ، نعني بها مرحلة الفلسفة » (12)

وفي آن واحد ، تبرز حدود العلاقة بين علم الكلام والفلسفة عندما نعتبر ما تميزت به الفلسفة عن علم الكلام : أولا بأنها لم تنطلق مباشرة من المشاكل المطروحة في المجتمع ، وانما انطلقت من المفاهيم ، أي ان أسلوبها في البحث كان تجريديا ، ثانية ـ بأنها (أي الفلسفة) لم تعتمد على عقائد الاسلام كأساس للبحث . وقد وصلت فعلا الى نتائج تتناقض مع هذه العقائد ، الا أنها حاولت أن تخفي تناقضها مع الدين بما سمي عن غير حق « توفيقا » بين الحكمة والشريعة (13)

وبالخصوص ، تميزت العلاقات بين الفلسفة وعلم الكلام بالعداء الشديد والتناقض الواضح في فترة ما بعد المعتزلة ، أو بصفة ادق في أعقاب الحملة التي شنها الخليفة العباسي المتوكل ضد الفكر المعتزلي وعندما ظهر علم الكلام الاشعري معبرا عن ردة الفعل هذه ومدافعا عن السلفية السنية ضد النزعة العقلانية التي مثلها المعتزلة .

ويذهب حسين مروّة في هذا السياق الى أن الصراع بين الفلسفة وعلم الكلام في هذه الفترة بالذات (بعد منتصف القرن التاسع الميلادي) هو صراع ايديولوجي بالدرجة الاولى اذ أصبح علم الكلام في شكله الأشعري يمثل الايديولوجية الرسمية والسلاح الفكري الذي تحارب به السلطة الحاكمة التيارات المعارضة بينما اصبحت الفلسفة ـ بالاضافة الى التصرف ـ معبرة عن ايديولوجية مختلفة الفئات الاجتماعية المعارضة للسلطة الحاكمة المركزية . وقد وصل هذا الصراع الى حد محاولة كل ما كان يشمله العلم بمعناه الواسع ، وخاصة منه العلوم الرياضية (14) . كما أدى هذا الصراع فيما بعد الى طمس التراث المعتزلي لما يمثله من طابع عقلي تحرري (15) .

« الجذور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر »

من أهم المسائل التي عرف بها المعتزلة قولهم بحرية الانسان في اختيار أفعاله وتحميله مسؤولية ذلك . وقد ساقوا ، لتدعيم رأيهم في مشكلة الجبر والاختيار ، العديد من الأدلة العقلية والنقلية . ولا يهمنا هنا تحليل هذه الأدلة رغم أهميتها ، وانما الذي يهمنا هو التساؤل عن الظروف التاريخية التي نشأ فيها اتجاه القول بالحرية .

من المتعارف تأثر المعتزلة ، في هذا المجال بالذات ، بمن سموا « بالقدرية » (16) أمثال معبد الجهني وغيلان الدمشقي اللذين كانا ضحيتي مجاهرتهما بنفي القدر عن فعل الانسان .

وقد سعى الباحثون الغربيون الى تفسير نشأة هذا الاتجاه ، فذهب البعض منهم الى ان « القدريين » قد تأثروا بتفكير النصارى الشرقيين الذين « يكادون جميعا يقولون بالاختيار » (دي بور : « تاريخ الفلسفة في الاسلام ») ، بينما يفسر « قولد تزيهر » منشأ الحركة القدرية بمحاولة التوفيق بين نصوص القرآن ، أي رفع التعارض بين الآيات التي تدل في ظاهرها على الجبر وبين الآيات التي تدل في ظاهرها على الاختيار . أما « ماكدونالد » ، فانه بالاضافة الى عامل التأثير بالآراء المسيحية ، يذهب الى أن الخوض في مشكلة الحرية الانسانية نابع من « ضرورة فلسفية للعقل الانساني » .

أما عند الباحثين الاسلاميين ، فاننا نجد الرأي القائل بتأثر الحركة القدرية باللاهوت المسيحي .

يؤكد حسين مروّة أن هؤلاء الباحثين جميعا لم يروا من الظروف التي أحاطت بنشأة الحركة القدرية الاجانبا واحدا ، وغفلوا عن الجوانب الأخرى التي تربطها بالصراعات الاجتماعية والسياسية في العصر الأموي .

يبرز أولا العداء السياسي الذي كان قائما بين « القدريين » (أو أهل الاختيار) والسلطة الأموية التي كانت توظف الآراء الجبرية لخدمة مصالحها ولترسيخ فكرة أن ما يحل بالناس من ظلم هو قضاء وقدر لا مرد له . وفي هذا الاطار ، يورد حسين مروّة هذه الفقرة من « ضحى الاسلام » (ج . 3 ، ص 81) لأحمد أمين حيث يحلل البعد السياسي للعداوة المتأصلة بين بني أمية من جهة وبين المعتزلة وأسلافهم « القدريين » من جهة اخرى ، لما يمثله هؤلاء من دعوة قائمة على حرية الارادة .

« فلعل المعتزلة ورثوا أيضا كراهية بني أمية من شيوخهم هؤلاء (يقصد معبد الجهني وغيلان الدمشقي من القدرية وجهم بن صفوان من الجبرية) . وبنو أمية - كما يظهر - كانوا يكرهون القول بحرية الارادة ، لا دينيا فقط ، ولكن سياسيا كذلك ، لأن الجبر يخدم سياستهم . فالنتيجة للجبر أن الله الذي يسير الأمور قد فرض على الناس بني أمية كما فرض كل شيء ، ودولتهم بقضاء الله وقدره ، فيجب الخضوع للقضاء والقدر . وجهم وان كان جبريا الا انه قد ثار مع الخارجين على بني أمية ، وقال بأقوال احفظت عليه الناس فاستغلت السياسة (الأموية) كراهية عامة الناس له وقتلته (يعني السياسة الاموية) » (17)

لك يكن بنو امية اذن يحاربون الربون الحركة القدرية لمجرد أنها تمثل بدعة في نظرهم ، أي لسبب ديني بحت . فلم يكونوا هم انفسهم اهل تقوى ، بل عرفوا في التاريخ (باستثناء عمر بن عبد العزيز) بمخالفات دينية عدة وفاضحة .

يضاف الى ذلك أنه في حالة الأزمة التي كانت تعانيها الدولة الاموية في علاقاتها مع محكومها على المستويات السياسية والاجتماعية والدينية ، حظيت الحركة القدرية ، التي كان يتزعمها معبد الجهني بانتشار واسع في الكثير من الاقطار ، بما في ذلك الحجاز حيث أثر في علماء « المدينة » فاخذوا بمذهبه رغم ما عرفوا بن من نزعة المحافظة .

ولا يمكن رد هذه الاستجابة الواسعة التي لقيتها افكار معبد الجهني في العراق والحجاز ثم في دمشق ، الى مجرد تأثير فردي احدثه شخص تأثر بدوره بنصراني يسمى « سنهويه » . وانما كانت هناك « تربة اجتماعية » نمت فيها القدرية ، تلك التربة التي تميزت بحركة الصراع السياسي آنذاك بين حزب الأمويين وبين سائر الأحزاب الدينية بمختلف أشكالها الدينية . وفي هذا السياق ، يتساءل حين مروّة :

« كيف يمكن أن يحدث هذا التحول من تأثر فردي ـ اذا صح ـ الى ظاهرة فكرية واسعة وعميقة ، ان لم يكن وراء ذلك عامل آخر ، اجتماعي او سياسي ، يحقق هذا التحول ؟ » (18)

يجيب على هذا السؤال بالاعتماد على وثائق تاريخية وردت في كتب القدماء كمواد خام دون أن يفكروا في استعمالها لتسليط الأضواء على المضمون السياسي والاجتماعي للحركة القدرية .

وسنتعرض الى احدى تلك الوثائق بالتحليل والتعليق حتى تتضح رؤية حسين مروّة لهذا الجانب من التراث بالذات ، على أن تترك للقارىء امكانية الاطلاع بنفسه على الوثائق الأخرى التي استند اليها الكاتب في برهنته (19) .

ورد في كتاب « ظاش كبرى زادة » : « مفتاح السعادة » (ج . 3) ما قاله المؤرخون عن معبد الجهني وعطاء بن يسار انهما اتيا الى الحسن البصري وقالا له : « يا ابا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون : انما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى ، فقال لهما الحسن البصري : كذب اعداء الله » يقصد بني أمية (20) .

ويعلق حسين مروّة على هذه « المادة » التاريخية بأن دعوة معبد الجهني الى حرية الانسان مرتبطة ارتباطا عضويا بالدعوة الى مناهضة الحكم الأموي . ذلك أن الأمويين يمارسون الظلم ويبررون وجوده بقضاء الله . ومن هنا يستنتج الكاتب ما يتضمنه المذهب القدري من بعد سياسي واجتماعي ، وما يولده من أمل لدى المظلومين في الخلاص من ظلم السلطة الأموية اذ ليس ثمة جبرية ولا قدر .

وفي آن واحد ، يبين حسين مروّة أن المذهب القدري ، الذي أكمله المعتزلة فيما بعد وبلوروا أسسه النظرية ، لم يخرج عن اطار التفكير الديني ، وهذا ما تشهد عليه المناقشة التي دارت بين غيلان الدمشقي (أحد مؤسسي المذهب القدري) وعمر بن عبد العزيز ، والتي وردت في « مروج الذهب » للمسعودي وغيره من المصادر . نرى غيلان في هذه المناقشة يستشهد بالنص القرآني ويلجأ الى التأويل لرفع التعارض بين

ظاهر بعض الآيات وبين القول بحرية الانسان ، كما يبرهن نظريا على القول بالاختيار بالاستناد الى مفهوم العدل .

الا ان الشكل الديني الذي اتخذته الحركة القدرية ينبغي أن لا يحجب عنا العلاقة الوثيقة التي تربط منشأ الحركة القديمة بظروف الصراع الاجتماعي والسياسي في ظل العصر الاموي . فمن الجدير بالتأكيد أن هذه الحركة انطلقت أولا من البصرة في حلقة الحسن البصري . ثم كان لمعبد الجهني الدور النشيط في التبشير بها ، لا في البصرة وحدها ، بل في الحجاز أيضا . ثم كانت لافكاره الأثر الكبير في البيئة الشامية على يد غيلان الدمشقي .

وقد تميزت البصرة بظاهرتين طيلة عهد الأمويين بالخصوص :

تكمن الظاهرة الاولى في أنها كانت الموطن الذي تجمعت فيه مختلف المعارضات للحكم الأموي من شيعة وخوارج وموالي منحدرين من أصول مختلفة . « يضاف الى ذلك كون البصرة مركزا رئيسيا لتجمع فئات واسعة من الحرفيين وشغيلة الأرض والعبيد وصغار التجار الفقراء الوافدين من عدة أمصار طلبا للعمل أو هربا من اضطهاد مالكي الارض » (21) .

أما الظاهرة الثانية ، فتتمثل في تسلط الظلم بصفة أظهر من اي مكان آخر نتيجة الظاهرة الاولى . فكان القمع الأموي يستهدف الأحزاب والتيارات الفكرية المعارضة المتواجدة في البصرة ، كما كانت مظاهر البؤس والفقر بارزة في الاوساط الواسعة من المستضعفين . في مقابل ذلك ، كانت فئات الاقطاعيين وكبار التجار والاغنياء تثري على حساب تلك الفئات المستضعفة .

ويستنتج حسين مروّة من ذلك أن « البصرة في ذلك العصر مركز سياسي وثقافي واجتماعي كثير التناقض ، وهدف كبير من اهداف الضغط والارهاب الأموي » (22)

فكان اذن من الطبيعي أن يظهر ، الى جانب موقف الاستسلام لفكرة القضاء والقدر التي كان يرسخها الأمويون في أوساط المستضعفين ، والى جانب موقف الحياد خوفا من البطش الأموي ، أن يظهر وعي سياسي يعبر عن رفض الايديولوجية الرسمية القائمة على فكرة الجبر ويطرح بديلا لهذه الايديولوجية متمثلا في ايديولوجية مناهضة محورها فكرة الاختيار ، جسمتها الحركة القديمة التي انطلقت من حلقة الحسن البصري لتنتشر على نطاق واسع على يد معبد الجهني .

وباختصار ، فان « ظروف الصراع الاجتماعي والسياسي التي نشأت في أواخر عهد الراشدين وتفاقمت في عصر الدولة الاموية قد أنشأت ظروفا جديدة لم يكن ممكنا معها الا ان ينفتح باب الجدل على مصراعيه حتى في شؤون العقائد ، وكانت مشكلة القدر في طليعة هذه الشؤون التي تحرك الجدل فيها بصورة حتمية (33) . ان دراسة ظروف نشأة الحركة القدرية تبين لنا بجلاء أن القول بحرية الانسان ، الذي كان يشكل فيما بعد احد الاركان النظرية الهامة لمذهب المعتزلة في اواخر عهد الدولة الأموية ، لم يكن أمرا عفويا او معزولا عن الظروف التاريخية للمجتمع العربي الاسلامي وانما هو متصل الجذور والأصول بحركة فكرية مرتبطة ارتباطا عضويا بالمسار التاريخي آنذاك ، أي بظروف الصراع الاجتماعي والسياسي في العهد الأموي .

أن تبلور فكرة الحرية في شكل نظري ومنطقي ، وفلسفي بالتحديد ، ينبغي ان لا يحجب عنا رؤية تلك الجذور الاجتماعية والسياسية العميقة التي تكمن وراء مسار الفكر ، وان بلغ مستوى اعلى من التنظير والتجريد وبدأ لنا في شكل صراع فكري محض بين المعتزلة وخصومهم حول مسألة دينية ـ فكرية ، وهي مسألة الجبر والاختيار .

ويتأكد المضمون الاجتماعي والسياسي لفكر المعتزلة اذا ما أخذنا بعين الاعتبار مفهوم العدل عندهم كأساس للسلطة السياسية . ففي نفس الوقت الذي أوجبوا فيه الاطاحة بالحكم الظالم عن طريق العنف وبقيادة امام اذا ما توفرت القدرة على ذلك ، فانهم يشترطون في الامام العادل ان يأخذ برأيهم في التوحيد وفي القدر . فاذا ما ادركنا أن رأيهم في القدر يرتبط ارتباطا عضويا بقولهم بحرية الانسان في اختيار أفعاله ، اصبح في وسعنا ان نستخلص من ذلك « أن مفهوم العدل الدنيوي الأرضي عندهم لا ينفصل أيضا عن قضية حرية الانسان هذه » (24) .

ومعنى ذلك أن اتجاه المعتزلة في تحديد مفهوم العدل ليس بالجريدي المحض وانما يتصل بواقع الناس ، وأن ثمة « علاقة بين المفهوم الميتافيزيقي للعدل ، أي العدل الالاهي ، وبين مفهومه العملي المتجسد في الامام العادل ، أي في السلطة السياسية ـ الدينية العادلة (اجتماعيا) » (25) . ويقر حسين مروّة بأن هذه العلاقة ليست صريحة في المباحث النظرية للمعتزلة ، وانما يمكن اكتشافها من خلال ربط المفاهيم المتداولة لدى المعتزلة ببعضها البعض .

مسألة « المنزلة بين المنزلتين » وجذورها السياسية :

ومن جهة أخرى ، يبين حسين مروّة أن القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وان بدا لأول وهلة في شكل نظري مجرد وديني بحث اثر الخلاف المعروف بين الحسن البصري وتلميذه واصل بن عطاء (مؤسس المذهب المعتزلي) ، الا أنه قد جاء جوابا عن سؤال يتصل بحركة الخوارج وحركة المرجئة . ولذا فهذا الركن النظري الذي صاغه واصل بشأن مرتكب الكبيرة لم يكن بمعزل عن الصراع بين المواقف السياسية حول مسألة الخلافة . ذلك الصراع الذي احتد منذ تولي على بن أبي طالب الخلافة واندلاع النزاع الدموي بينه وبين معاوية على السلطة .

وقد وقف المعتزلة موقفا وسطا بين موقف الخوارج الذين اعتبروا مرتكب الكبيرة كافرا اذ ربطوا الايمان بالعمل ربطا عضويا وبين موقف المرجئة الذين حكموا له بأنه مؤمن اذ حصروا الايمان في مجرد الاعتقاد الداخلي فلا تضر الكبيرة مع الايمان ولا تضر مع الايمان معصية .

يضاف الى هذا أن مصطلح « المعتزلة » نشأ تاريخا قبل نشأة المعتزلة التي عرفت بمذهبها العقلي في أواخر العهد الأموي (أواخر القرن السابع الميلادي) . وقد اطلق الأمر على فريق من الصحابة « اعتزلوا » عن علي رافضين محاربته كما رفضوا محاربة خصومه في حرب الجمل (سنة 36 هـ ـ 656 م) التي دارت بين علي ابن أبي طالب من جهة وطلحة والزبير وعائشة بنت أبي بكر زوجة النبي من جهة أخرى .

ثم اتخذوا موقف الحياد نفسه في حرب صفين بين علي ومعاوية (سنة 38 هـ ـ 658 م) (26) .

واعتمادا على المقارنة التاريخية بين « المعتزلة الأولى » و « المعتزلة الثانية » واستجلاء الخيط التاريخي الذي يصل بينهما ، يتخلص حسين مروّة الى القول :

» ان المسألة المثارة بشكلها المعرفي ـ الديني في مدرسة الحسن البصري عند نهاية القرن الأول للهجرة ليست هي سوى امتداد للمسألة ذاتها التي اثيرت بشكلها السياسي ـ الديني في الثلث الاول من القرن ذاته » (27) .

ولذا فان مسألة مرتكب الكبيرة وان بدت لأول وهلة كمسألة دينية بحتة الا انها تحمل في طياتها مضمونا سياسيا خطيرا .

المذهب المعتزلي ايديولوجية دولة :

ويتراءى لنا المنهج المادي التاريخي الذي سلكه حسين مروّة بأكثر بروز عندما يتناول مسألة تحول المذهب المعتزلي في عهد المأمون الى مذهب رسمي لدولة الخلافة ، ثم استمراره على هذا النحو في خلافة كل من المعتصم والواثق .

يلاحظ حسين مروّة أن هذه المسألة بقيت تدرس من زاوية مثالية ذاتية ، بمعزل عن العوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية التي تكمن وراءها . من ذلك أن بعض الباحثين يذهبون الى أن تقريب المأمون للمعتزلة حتى أصبحوا ذوي نفوذ في السلطة يعزى الى ثقافة المأمون الواسعة وتكوينه الفلسفي ونزعته العقلية .

لا يستبعد حسين مروة اطلاقا دور المأمون باعتباره رئيس [illegible]لة مثقفا مستنير العقل التزمت الدولة في عهده بمسألة خلق القرآن . الا انه يرى أن هذا الدور لم يكن عاملا أساسيا او عاملا وحيدا ؛ وانما هو عامل مساعد .

أما العامل الحاسم في نظره ، فهو يتمثل في الظروف التاريخية التي اعتلى فيها المأمون عرش الخلافة العباسية في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين (القرن التاسع الميلادي) . يقول صاحب « النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية » :

» أن أول ما يلفت النظر من تلك الظروف مجيء المأمون الى سدة الخلافة بعد صراع دموي بين زعامات القوى الاقطاعية وأمرائها التي كانت تؤيد أخاه الامين وبين القوى الاقطاعية وأمرائها التي كانت تؤيد اخاه الامين وبين القوى الاخرى الممثلة لاقتصاد المدينة ومجتمعها التجاري ، الربوي ، الحرفي ، بالاضافة الى حَمَلة الأفكار الحرة من مثقفيها . قوى المدينة هذه كانت تساند المأمون في سبيل اعتلائه عرش السلطة المطلقة » (28) .

ثم يحلل حسين مروةانتعاش الحركة التجارية في دولة الخلاقة العباسية ، خلال عصرها الاول ، اذ أصبح العراق « ملتقى الطرق التجارية العالمية » ، مما ادى الى نمو الفئات الاجتماعية في المدن وتزايد دورها في الحياة الاقتصادية على حساب دور كبار الاقطاعيين وأغنياء الريف :

» إن هذه الفئات الاجتماعية النامية في المدن كانت متنوعة طبقيا وقوميا في مدن

العراق ولم تقتصر على كبار التجار وأصحاب الأموال التجارية ، بل كانت تشمل قطاعات من المجتمع (أصحاب الأموال النقدية ـ الربوية والمصرفية ، أصحاب الصناعات الحرفية وشغيلتها المهرة ، وصغار التجار واصحاب الحوانيت والبيوعات البسيطة ....) . وكل قطاع من هذه القطاعات كان مزيجا من العرب وسائر الاقوام التي تحتويها الامبراطورية العباسية . وأكثر ما تتجلى هذه الظاهرة في طبقة « العامة » (أي جماهير الكادحين والفقراء) اذ كانوا خليطا من اجناس مختلفة (العرب ، الفرس ، الزنوج ، الديلم ، الروم ، الارمن ، الكرج (الجورجيون) ، السلاف ، الأكراد والبربر) ـ تربطهم جميعا اللغة المشتركة (العربية) المسيطرة » (29) .

كانت تلك الفئات الاجتماعية في المدن تساند المأمون بينما كانت قطاعات الأمراء وأصحاب الاقطاعات يأملون أن يستفيدوا من ضعف شخصية أخيه الأمين وميله الى اللهو وعدم مبالاته بالشؤون العامة للدولة لتحقيق مطامحهم الى السلطة وربما الى الاستقلال الذاتي في هذا الاقليم أو ذلك من أقاليم الامبراطورية (30) .

وعلى ضوء هذا التحليل الطبقي ، يرى حسين مروّة أنه « كان لابد أن يتخذ التناقض بين هذه وتلك ، خلال عهد المأمون ، تحركا جديدا في الموقف من العناصر التي تساند الأمين وممثليها في القطاع الفكري من الفقهاء والمحدثين والمضرين المحافظين . وعلى هذا الأساس ـ كما يتراءى لنا ـ ارتفعت في عهد المأمون رأية الفكر الحر المتمثل بعلم الكلام المعتزلي » (31) .

في اطار هذه الرؤية ، يتأكد أن التناقض الاجتماعي آنذاك بين الفئات المرتبطة باقتصاد المدينة وبين الفئات المرتبطة بالاقطاعات الريفية ، انعكس على المستوى الايديولوجي في شكل صراع بين فكر محافظ تمثله اوساط السنة وبين فكر تحرري عقلاني تمثله حركة المعتزلة .

خاتمة :

يمكن أن نستنتج من هذه الدراسة لأهم جوانب التراث المعتزلي :

أن صاحبها (حسين مروّة) اتجه نحو ربط هذا التراث بأرضيته التاريخية ، الاجتماعية والسياسية والفكرية ، مستبعدا بذلك النظرة المثالية الذاتية للانتاج الثقافي ، آخذا بعين الاعتبار الطابع المعقد للعلاقة بين التراث الفكري وبين الظروف التاريخية الخاصة التي تحيط بنشأته وتطوره وقد أبرز في هذا الاطار دور الصراعات الاجتماعية والسياسية التي طبعت مباحث المعتزلة بمضمون ايديولوجي خاص .

---

(1) دار الفارابي ، بيروت . الطبعة الثانية 1979 . يشتمل الجزء الأول على ما يزيد على ألف صفحة .

(2) انظر الجزء الاول ـ القسم الثاني : » بذور التفكير الفلسفي » ، وخاصة منه الفصول التالية : الفصل الثالث : » المعتزلة والصراع المعتزلي ـ الأشعري » (ص 631 ـ 644) ـ الفصل الرابع : » التوحيد المعتزلي (ص 649 ـ 759) الفصل الخامس : » العدل المعتزلي »

(ص 763 ـ 811) ، وحاصل الفصلين الرابع والخامس (ص 819 ـ 830) ـ ثم في الفصل السادس : » علم الكلام « ، انظر ص 849 ـ 857 (مرحلة علم الكلام المعتزلي) .

(3) المرجع السابق ، ص 22 ـ 23 .
(4) ص 30 ـ 32
(5) ص 157 انظر أيضا ص 48 ـ 158 . من بين هذه الدراسات ، يمكن ذكر كتاب طيب تيزيني : » مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط «
(6) » النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية « ص 158 .
(7) المرجع السابق ، ص 170 ـ 171
(8) نفس المرجع ، ص 686 وما بعدها
(9) ص 784
(10) ص 871
(11) انظر كتاب حسين مروّة ، الجزء الأول ، ص 872
(12) المرجع السابق ، ص 873 .
(13) ص 874 .
(14) ص 875 ـ 876
(15) انظر ص 828 ـ 930
(16) هذه التسمية غير صحيحة ، بل الأرجح أن يكون خصومهم قد قصدوا منها تشويه سمعة القائلين بحرية الانسان مطبقين عليهم قول النبي : » القدرية مجوس هذه الأمة « . وقد تبرأ المعتزلة من هذا الاسم « وقالوا : لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خير وشره من الله تعالى » . وهذا المفهوم يناقض ما ذهب اليه « القدريون » الأوائل وأخلافهم المعتزلة (انظر : حسين مروّة ، المرجع السابق ، ص 594) .
(17) أورد حسين مروّة هذه الفقرة في كتابه : » النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية « ، ص 568 . قد يبدو غريبا أن جهم بن صفوان في صف المعارضين لبني امية رغم جبريته . الا ان حسين مروّة يرفع هذا الاشكال ببيان أن جهم عُرف بنزعته العقلية (نفس المرجع ، ص 568 ، انظر أيضا ص 595 ـ 612 : الجبرية أو الجهمية «) .
(18) ص 570 .
(19) انظر 570 ـ 584 .
(20) ص 570 .
(21) ص 591 ـ 592
(22) ص 592
(23) ص 590
(24) حسين مروّة : المرجع السابق ، الجزء الاول ، ص 767 ـ انظر فصل « العدل المعتزلي » ، ص 561 ـ 787 .
(25) نفس المرجع ، ص 767 ـ 768 .
(26) ص 631 ـ 632
(27) ص 635 .
(28) ص 854 .
(29) ص 855
(30) ص 855 ـ 856
(31) ص 856